

in der Kirche, die geistgewirkte Einbeziehung der Kirche und ihrer Glieder in die Nachfolge Christi sowie Schrift und Tradition.

Mit dem Erscheinen Christi als des Hauptes der Geschichte – und damit sind wir beim zweiten Aspekt – tritt zunächst die Geschöpflichkeit seiner Glieder hervor. Balthasar reflektiert die ihr eigene Spannung als jene zwischen dem umgreifenden Erwähltsein in Christus und der Verwirklichung ihres Geschaffenseins. Sie manifestiert sich in der Kirche in der Einheit und der Differenz von Weltstand und Erwählungsstand, in der vorchristlichen Geschichte als Fragwürdigkeit ihres letzten Sinnes und in der biblischen Heilserwartung als sprunghaft voranschreitende Einübung Israels in den Selbstempfang von Gott her, wobei der in ihr liegende Verheißungscharakter erst aus der Perspektive der Erfüllung in Christus erfassbar wird. Damit stellt sich aber die Frage, ob Israels Profangeschichte einen Bezug zu der in Christus erreichten Fülle hat. Balthasar formuliert seine Antwort in Abgrenzung zu Hegel und Löwith dergestalt, dass „jene ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘, die Gott zunächst am Exempel Israels vornimmt, sich ... der allgemeinen ‚Entwicklung‘ *als eines Vehikels* ... *bedient*, um ihre ganz anderen Ziele zu erreichen“ (99). Da die Geschichte Israels auf den für alle Völker bedeutsamen Kairos der Menschwerdung zuläuft, verbürgt sie „die letzte Untrennbarkeit von Heils- und Weltgeschichte“ (101). Durch das Eintreten Christi in sie ist alle Geschichte sakral geprägt. Dies bezeugt die Gegenwart der Kirche in ihr. Sie steht in einer echten Schicksalsgemeinschaft mit der Welt und ist gerade so der Ort aller Entscheidung für Gott. Deshalb stellt nach Balthasar Christi Ringen um seine Braut „die letzte Wahrheit der Geschichte“ (110) dar. Ihre endgültige, von der geschichtlichen und geschichtsbildenden Gnade Christi ausgezeitige Gestalt wird erst eschatologisch offenbar.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

♦ Hosselmann, Roland: *Wende zur kulturellen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 40). Lit-Verlag, Münster 2004 (358).

Beim Asmussen-Symposium der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg 1998

und in seinem Gefolge stellte sich die Frage nach der evangelisch-lutherischen Verantwortbarkeit der Theologie bzw. Ekklesiologie des späteren Asmussen, die ekklesiologisch-ökumenisch als sehr fruchtbar erachtet wurde, katholischerseits vor allem von J. Außermaier, evangelisch-lutherischerseits von J. Pihkala. Die 2004 publizierte Dissertation von R. Hosselmann über Asmussens „Wende zur kulturellen Ontologie“ muss man als einen hervorragenden Beitrag zu dieser Frage erachten. Allerdings führt sie in puncto evangelischer Verantwortbarkeit der Position des späteren Asmussen nicht in die Richtung, die Außermaier (den Hosselmann für den „gegenwärtig wohl bedeutendsten Asmussen-Forscher im katholischen Bereich“ hält, 320) schon in seiner Habilitationsschrift „Konkretion und Gestalt“, mit der sich Hosselmann intensiv auseinandersetzt, erhoffte. Er kommt zu dem Ergebnis: Asmussens „Spätwerk war tatsächlich nach Gesinnung und Inhalt in jeder Hinsicht offen für ausgesprochen römisch-katholische Theologoumena. Freilich ist die evangelisch-lutherische Identität, die Außermaier bei Asmussen schlichtweg voraussetzt, aus evangelischer Sicht gerade das Problem“ (321). Ehe ich auf diese Quintessenz der Arbeit Hosselmanns zurückkomme, sei ein Blick auf Ihren Aufbau und Gang gerichtet.

„Die kontroverstheologische bedeutsame Wende, die Asmussen während des Kirchenkampfes im Übergang von einem aktualistischen zu einem kulturell-ontologischen Verständnis des Christusgeschehens vollzogen hat, bildet den Angelpunkt dieser Untersuchung“ (21). Hosselmann untersucht diese „Wende“ in dreifacher Hinsicht, nämlich in biografisch-zeitgeschichtlicher, in systematischer und in kontroverstheologischer Perspektive:

Im biografisch-zeitgeschichtlichen Teil I (24–91) wird zwischen der Zeit vor und nach 1945 unterschieden. Die Ausführungen sind durchwegs aufschlussreich und bestens dokumentiert. Als schwerwiegend zeigt sich schon hier das Zerwürfnis mit Karl Barth.

Im systematischen Teil II (92–218) geht es zunächst um den „Tatbestand der Wende“. Diesen zeigt Hosselmann als unbestreitbar auf und widerspricht in diesem Punkt sowohl Außermaier als auch Pihkala (vgl. 105). Allerdings hat Asmussen selbst, wie auch Hosselmann darstellt (vgl. 90f.), seine späteren Positionen zwar als ein über Barmen [Barmer Theologische Erklärung 1934, Anm. d. Red.] Hinaus, aber nicht

als Gegensatz dazu beurteilt. Hosselmann versucht dem Rechnung zu tragen, indem er in der Darstellung des „Vollzug(s) der Wende“ nicht nur die Diskontinua (107ff.), sondern auch die Kontinua (121ff.) der Wende anführt. Liegen Erstere im Verständnis von Gottesdienst, Kirche und Amt sowie in der Ablehnung der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, so beziehen sich Letztere auf die Kontinuität im Primat der Christologie. Aufschlussreich und präzise dokumentiert sind auch die Ausführungen über die Unterscheidung von Kirche und Staat (129–147).

In einem dritten Kapitel des systematischen Teils handelt Hosselmann von der „Struktur der Ontologie des späten Asmussen“ (147–218). Der späte Asmussen erkennt, dass ein aktualistisches Christusverständnis der inkarnatorischen Dimension des Christusgeschehens nicht zu entsprechen vermag, er spricht daher von einem „neuen Sein“, das eine geschichtsmäßige Größe *sui generis* ist (vgl. 210). Gibt es solche „Objektivierung des Geistes“, dann hat das Einfluss auf das Verständnis von Sakrament, Amt, Hagiologie und Mariologie, weil „Gott, mit den Menschen durch die Realität objektiver Gnadengaben‘ handelt“ (176). Indem Asmussen zu einem „kultisch-ontologischen Verständnis der Kirche“ gelangt (vgl. 147), sieht er die Reformation nur mehr als „Korrektiv“, nicht als „Regulativ“ (vgl. 157).

Im kontrovertheologischen Teil III (219–313) geht es Hosselmann zunächst um das „katholische Pro“ (219–244). Er setzt sich dabei intensiv mit der Arbeit Außermairs auseinander, an den er folgende „Rückfrage“ richtet: „Zu einem Konvergenztheologen *par excellence* ist Asmussen bei Außermair faktisch unter der Bedingung geworden, daß er die Rechtfertigungslehre aufgehoben hat. Das aber bedeutet insgesamt: Es ist gerade die lutherische Identität Asmussens, die in Frage steht“ (242).

Das „evangelische Contra“ (245–280) bringt Hosselmann „im Rückgriff auf den ausgewiesenen Luther-Kenner Hans Joachim Iwand“ zur Sprache. Dieser spitzt seinen Ansatz auf „die Kontradiktion von Glauben und Sehen“ zu und negiert sowohl Abbildung als auch Vermittlung des Heils (vgl. 255). Asmussen deutet die Inkarnation ontologisch, Iwand hingegen im Sinne des „*sub contrario*“ (vgl. 255). Hossel-

mann zeigt die Konsequenzen dieser Differenz auf (255ff.).

Nach dem „katholischen Pro“ und dem „evangelischen Contra“ geht der Autor unter der Überschrift „Die versuchte Synthese“ auf das Asmussen-Buch von Wolfgang Lehmann (Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988) ein (218–313). Dieser zeigt die Tragik, dass Asmussens „Sichterweiterungen“ ihm das „Image des konfessionellen Vaterlandsverrätters“ eintrugen, beruhend auf dem Vorwurf „katholisierender Tendenzen“ (310). Hosselmann schätzt die Untersuchung Lehmanns in ihrer Rehabilitierung Asmussens. Und doch stellt er eine „kritische Rückfrage“, die auf die Ablehnung einer „kausativen“ Heilszueignung und dementsprechend einer Qualifikation des Amtsträgers als „Repräsentant Christi“ hinausläuft (vgl. 312f.).

Den Abschluss der Dissertation bildet eine resümierende „Schlussbetrachtung“ (314–328), an deren Ende „fünf Thesen“ stehen, welche die „berechtigten Anfragen Asmussens“ aufzunehmen versuchen, ohne ihnen wie Asmussen „in Form einer kultischen Ontologie abzuhelpen“ (vgl. 328). Vielmehr soll dies im Anschluss an den Begriff der *promissio* geschehen, orientiert und begrenzt durch die (im Sinne der reformatorischen *sola-Prinzipien* interpretierte) Rechtfertigungslehre. Wie das allerdings bei Hosselmanns Anlehnung an Iwand möglich ist, bleibt offen.

Hosselmanns Dissertation ist eine in Anlage und Durchführung vorzügliche Arbeit, aufschlussreich nicht nur für die Asmussen-Forschung, sondern auch für die aktuelle katholisch/lutherische Kontroverse über das Kirchen- und Amtsverständnis. Freilich stellt sich dem katholischen Rezensenten letztlich die bittere Frage: Kann evangelische Katholizität nicht sein, weil sie nicht sein darf? Wie steht es mit der Tragfähigkeit der Legitimation des Dürfens oder Nicht-Dürfens? Dass Theologie sich einer Ideologie annähern kann, ist allerdings eine Gefahr nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen, ja im Prinzip jeder Theologie. Wäre auf der Basis der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen *Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) nicht mehr möglich?

Salzburg

Johann Werner Mödlhammer